

Adolf von Harnack als Kirchenhistoriker

Autor(en): **Völker, Walther**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **7 (1951)**

Heft 3

PDF erstellt am: **08.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877492>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Gottesliebe sei nicht Gott, sondern nur ein Bild, und zwar ein Götzenbild.⁴⁷ Marxens kryptobiblische «Wahrheiten» stehen außerhalb der Liebe Gottes, die sich in Jesus Christus handelnd offenbart. Sie stehen in sich selber, in einem völlig autonomen Bezug. Und darum mußten sie zu Götzen werden. Schon beim älteren Marx, vom eigentlichen Marxismus modernster Prägung ganz zu schweigen, verkehrt sich die Einsicht in die Verfallenheit aller bisherigen Gesellschaft in einen gnadenlosen Haß gegen dieselbe, die Einsicht, daß die Rettung nur vom Retter ausgehen könne, in eine Apotheose der Kommunistischen Partei, und wenn ich zaghaft den Kommunismus im Sinne des jungen Marx als ein Gnadengeschehen zu umschreiben suchte, so muß gleich beigefügt werden, daß schon in den Frühschriften, ganz besonders im «Kommunistischen Manifest», das Heilsgeschehen in einen öden Geschichts determinismus sich verflüchtigt. Die kryptoreligiösen Motive weisen in den Werken Marxens nicht auf die Welt der Bibel, sie weisen vielmehr auf die Welt der kommunistischen Pseudoreligion. Aber mit dieser Feststellung ist es nicht getan. Was wäre geschehen, wenn Karl Marx seine «Wahrheiten» innerhalb der Offenbarung Gottes in Jesus Christus erschaut hätte? Und ist es nicht das, was heute geschehen müßte?

Schaffhausen.

Arthur Rich.

Adolf von Harnack als Kirchenhistoriker.

Vortrag in der Universität Mainz am 7. Mai 1951.

Vorbemerkung. Zur Erinnerung an den hundertsten Geburtstag des großen Theologen A. von Harnack veranstalteten das Kirchengeschichtliche Seminar der Evangelisch-Theologischen Fakultät und das Kunstgeschichtliche Institut an der Johannes-Gutenberg-Universität zu Mainz am 7. Mai 1951 eine Gedächtnisfeier. Es sprachen Prof. W. Völker («Adolf von Harnack als Kirchenhistoriker») und Prof. F. Gerke («Militia Christi»). Ersterer Vortrag wird in etwas erweiterter Form und mit einigen Quellennachweisen versehen im folgenden zum Abdruck gebracht.

Am 7. Mai 1851 ist A. von Harnack in Dorpat geboren als Sohn des Theologie-Professors Theodosius Harnack, des bekannten Luther-Forschers, dessen bedeutende Monographie

⁴⁷ Frg. 582 (Ed. Brunshvicg).

über Luthers Theologie zur Freude seines Sohnes noch im Jahre 1927 eine Neuauflage erlebte. Wer Harnack auch nur flüchtig kennengelernt hat, ist überrascht ob der schier ungläublichen Fülle seiner Interessen und Betätigungen. Nicht ohne berechtigten Stolz konnte er im Vorworte seines Marcion-Buches von sich sagen: «In drei Hauptberufen stehend» (S. V). War er doch über vierzig Jahre hindurch o. Professor für Kirchengeschichte an der Universität Berlin (1888—1930), seit 1905 auch Generaldirektor der Preußischen Staatsbibliothek, deren Neubau er 1914 einweihen durfte, seit 1911 Präsident der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft. Hier konnte er seine glänzende Gabe des Organisierens entfalten, hier kam er in engste Berührung mit den mannigfachen Zweigen der naturwissenschaftlichen Forschung und mit zahlreichen leitenden Persönlichkeiten des wirtschaftlichen Lebens. Von verschiedensten Seiten ist es immer wieder ausgesprochen worden, daß er auch bei ihm fernliegenden Gebieten stets etwas Förderliches zu sagen wußte, ja daß er selbst «schwierigen mathematischen Deduktionen, mit Leichtigkeit immer den springenden Punkt erfassend, folgen konnte», wie es ihm der Mathematiker Erhard Schmidt bezeugt hat.¹ Noch nicht vierzigjährig, wurde er bereits als ordentliches Mitglied in die Preußische Akademie der Wissenschaften aufgenommen, und was man von ihm erwartete, hat Mommsen in seiner Begrüßungsansprache in die Worte gefaßt: «Aber einen der vielen Momente, um deren willen wir Sie mit besonderer Freude als unseren Genossen begrüßen, gestatten Sie mir heute noch besonders zum Ausdruck zu bringen. Ich meine Ihre Gabe, jüngere Genossen zu fruchtbarer Arbeitsgemeinschaft zu gewinnen und bei derjenigen Organisation, welche die heutige Wissenschaft vor allem bedarf, als Führer aufzutreten.»² Erprobt durch die im Verein mit Emil Schürer erfolgte Begründung der «Theologischen Literaturzeitung» (1876), die sich zu einem kriti-

¹ Adolf von Harnack. Erinnerungsworte, gesprochen in der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin am 12. Juli 1930, Tübingen 1930, S. 5.

² VII, S. 214. Die Numerierung der Reden- und Aufsatzbände erfolgt nach dem Erscheinungsjahr: I—II (= Reden und Aufsätze I—II, 1904), VI (= Erforschtes und Erlebtes, 1923), VII (= Aus der Werkstatt des Vollen-detten, 1930).

schen Organ von internationaler Bedeutung auswuchs, und der zusammen mit O. v. Gebhardt herausgegebenen Reihe der «Texte und Untersuchungen» (1881/2), konnte er jetzt daran gehen, die Kirchenväterkommission ins Leben zu rufen und die kritische Ausgabe der «Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte» in Angriff zu nehmen. Es war daher nicht zufällig, daß die Akademie gerade ihm die Abfassung ihrer Geschichte für ihr zweihundertjähriges Jubiläum übertrug (1900), und er schuf in erstaunlich kurzer Zeit ein dreibändiges Werk, das ob der Weite des Blickfeldes, der Kraft der Synthese und der Anmut der Darstellung allgemeine Anerkennung fand. Als Organisator wirkte er ferner als Vorsitzender des Evangelisch-Sozialen Kongresses, dessen Sitzungen er seit 1903 fast ein Jahrzehnt leitete und dessen Fragen er immer aufgeschlossen blieb. Denkt man ferner noch daran, daß Harnack infolge seines engen Kontaktes mit Friedrich Althoff in die Probleme der deutschen Kulturpolitik eingriff, daß sein Votum bei Berufungsfragen eingeholt wurde, daß man ihn um Rat in Fragen des höheren Knaben- und Mädchenschulwesens bat, berücksichtigt man endlich noch seine bedeutsame Teilnahme an politischen Vorgängen, seine weit-schauenden Denkschriften (1916/7) an den Reichskanzler, sein Eintreten für deutsche Belange in der Nachkriegszeit — so gewinnt man ein ungefähres Bild von dieser ungewöhnlichen Vielseitigkeit und schöpferischen Fülle eines Professors und findet es begreiflich, daß man ernsthaft seine Berufung ins Kultusministerium oder die Uebertragung eines Botschafterpostens in New York erwog.

Man versteht diese Persönlichkeit in ihrem schillernden Reichtum aber erst dann richtig, wenn man gebührend beachtet, daß Harnack in erster Linie und vor allem Kirchenhistoriker sein wollte: «Was ich gelernt habe, habe ich an der Kirchengeschichte gelernt, und wo es mir vergönnt gewesen ist, über ihre Grenzen hinauszuschreiten, so hat sie mir die Wege gewiesen; denn nichts Menschliches ist ihr fremd.» Um die Bedeutung seiner eigensten Lebensarbeit würdigen zu können, fragen wir zunächst nach dem *Bilde, das diese theologische Disziplin um die Mitte des 19. Jahrhunderts bot.*

Es war bunt und mannigfaltig, denn verschiedene Rich-

tungen kreuzten sich oder liefen nebeneinander her. Die pragmatische Geschichtsschreibung der Aufklärungszeit mit ihren weitschichtigen Quellensammlungen fand in *Gieseler* († 1854) ihren letzten Ausläufer, dessen mehrbändiges Lehrbuch auch heute noch wegen seiner überreichen Quellenauszüge brauchbar ist. Sein großer Zeitgenosse *Neander* († 1850) ging von anderen Voraussetzungen aus. Angeregt durch Planck und durch eine Aufklärung supranaturaler Färbung, entscheidend beeinflußt von der Erweckungsbewegung und der Romantik, in Schleiermachers Bannkreis geraten, hat er ein neues Verständnis der Kirchengeschichte anbahnen helfen, die er im Gegensatz zum 18. Jahrhundert wieder als theologische Disziplin sehen lehrte. Seine an der Bibel orientierte und von inniger Liebe zu Christus durchdrungene Frömmigkeit verband sich mit historischen Interessen; sein erstaunliches Vermögen der Einfühlung ließ ihn überall warmes religiöses Gefühl erraten, auch wo es unter harter Schale verborgen war. Was ihn anzog, war vorwiegend die große christliche Persönlichkeit, weniger die bedeutenden Institutionen, er erfaßte jene divinatorisch in ihrem innersten Kern, wozu freilich eingehende Quellenstudien den Weg gebahnt hatten, und er versuchte sich von hier aus ein Gesamtverständnis der Kirchengeschichte zu erschließen. Dies erstrebte auch *Hase*, und wie Neander kümmerte er sich um das einzelne. Wie Neander ist er auch vom Idealismus beeinflußt, aber was auf ihn gewirkt hat, ist dessen ästhetische Seite. Hase ist der große Stilkünstler, der Meister im Zeichnen farbiger Porträts, der geistvolle Schilderer des historischen Lebens in all seiner Mannigfaltigkeit und all der Vielfalt seiner Auswirkungen, dessen Schriften man noch heute mit Entzücken liest.

Vom Idealismus ist endlich auch der große Tübinger Theologe Ferdinand Christian *Baur* († 1860) berührt, aber es ist die spekulative Philosophie Hegels, die ihn beeindruckte, insonderheit die diesem Denker eigentümliche Fassung des Entwicklungsgedankens. Nach seiner Ueberzeugung darf man nicht von der Beobachtung der Einzeltatsache ausgehen, sondern vermag diese nur dann recht zu würdigen, wenn man sie als besondere Erscheinungsform des Geistes erkennt. Er folgt Hegel nämlich in der Grundansicht, daß die Idee durch die

Geschichte zum Bewußtsein ihrer selbst käme, daß die Fülle ihres Inhaltes überhaupt erst in der Geschichte sich voll entfalte, daß also die Kirchengeschichte die Idee der Kirche als ihr bewegendes Prinzip aufzeigen müsse und von dort her alles einzelne überhaupt erst verständlich zu machen habe. Man hat dagegen immer wieder eingewandt, daß die Fülle geschichtlichen Geschehens durch eine Konstruktion verengt werde, daß die große Persönlichkeit an Bedeutung verliere, da sie nur noch Durchgangspunkt der Idee sei, aber es ist nicht zu verkennen, daß hier wirklich eine Gesamtansicht vom Verlauf der Kirchengeschichte gewonnen ist, der man eine imponierende Geschlossenheit und ein ungewöhnliches Maß denkerischer Arbeit nicht absprechen kann, die man später wohl ignoriert, aber eigentlich nie widerlegt hat. Harnack hat jedenfalls diese Leistung immer aufs höchste bewundert: «Sie verliert nichts an ihrer epochemachenden Bedeutung, wenn sie heute überholt erscheint.»³

So verschieden diese Historiker auch in ihrer Arbeitsweise sein mögen, so haben sie doch die entscheidenden geistesgeschichtlichen Voraussetzungen miteinander gemeinsam. Ohne die Arbeit der Aufklärungszeit, insbesondere ohne Semlers Forschertätigkeit wäre ihr Werk nicht möglich gewesen, nur sind sie ihr in verschiedenem Maße verhaftet geblieben. Gieseler steht ihr am nächsten, während sich Baur am weitesten von ihr entfernt hat. Die große Bewegung des Idealismus hat sie alle berührt, aber hat ganz verschiedene Saiten bei ihnen zum Erklingen gebracht, indem sie bald dialektisch, bald ästhetisch einwirkte, bald wiederum das fromme Gefühl wachrief. Mit dem Idealismus kombiniert sich bei ihnen der starke Eindruck der modernen Geschichtswissenschaft, insonderheit der Rankes, der ja auch seinerseits im Idealismus wurzelt. Was sie vom 18. Jahrhundert scheidet, ist das tiefere Verständnis für die Geschichte überhaupt und die Verwendung des Entwicklungsgedankens. Von dieser, immer machtvoller sich erhebenden Welle des Historischen, die im beginnenden 20. Jahrhundert Höhepunkt und Zusammenbruch erleben sollte, wurde auch Harnacks Lebensarbeit getragen.

³ VI, S. 204.

Daneben ist an ein anderes zu erinnern, an das Werk Albrecht Ritschls, des eigentlichen theologischen Lehrmeisters Harnacks, dem der Jünger wichtigste Anregungen verdankte. Auch Ritschl steht im Zusammenhang mit der idealistischen Geistesbewegung, er ist insonderheit vom aufblühenden Neukantianismus beeinflusst, dem er vor allem die Ansicht entnimmt, daß es keine Metaphysik als selbständige Wissenschaft gebe. Es ist eine der Grundüberzeugungen Ritschls, daß die Religion als selbständiges, von aller Metaphysik grundsätzlich getrenntes Gebilde anzusehen sei. Diese Erkenntnis paßte vorzüglich zu seiner nüchternen, aller Spekulation abholden Natur. Das andere, das er von Kant lernte, war das fast einseitige Betonen der Sittlichkeit, d. h. er würdigte Kant vornehmlich als «antimetaphysischen Moralisten», wie es Karl Barth formuliert hat.⁴

Durch F. Ch. Baur, aus dessen Schule Ritschl hervorgegangen ist, hatte er auch Kontakt mit Hegel. Baur erschloß ihm die Bedeutung des Historischen, die Einsicht, daß man das Wesen des Geistes aus der Geschichte erkennen könne, daß also auch alle Theologie sich vornehmlich an die Geschichte halten müsse.⁵ Baur hatte ihm auch das entscheidende Thema für seine Arbeit gestellt, die «Entstehung der altkatholischen Kirche», das Ritschl dann in seiner ersten bedeutenden Monographie breit ausführte. Harnack urteilte über dieses Werk, daß es das Fundament gewesen sei, auf dem «zwei Generationen von Forschern» ihr Gebäude errichtet haben.⁶

Lassen wir Ritschl auf uns wirken, so wird es immer dies Doppelte sein, das uns auffällt, die *Betonung des Geschichtlichen und des Sittlichen*. Auch seine streng systematische Arbeit kombiniert er mit der historischen, all seine kritische Bibelauslegung, seine geschichtlichen Studien über den christlichen Gottesgedanken, über die Reformation und den Pietismus sollen nur dem *einen* Zwecke dienen, eine Grundlage für seine systematische Besinnung zu bieten. Dabei zeichnete ihn ein Doppeltes aus. Er faßte die großen kirchlichen Gebilde als

⁴ K. Barth: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 1947, S. 599.

⁵ cf. Harnacks Gedächtnisrede auf A. Ritschl v. 30. IV. 1922; VI, S. 329.

⁶ ebda. S. 334.

Einheit auf, er wies nach, wie lehrhafte Bestimmungen mit bestimmten Ausprägungen des Kultus und mit Gestaltungen des sittlichen Lebens zusammenhängen. Er deckte die Wesensmerkmale der einzelnen Konfessionen auf und zeigte, daß man ihr Wesen nur in der Fülle ihrer Erscheinungsformen erfassen könne, nicht aber in der künstlichen Isolierung der Lehrbildung. Damit hat Ritschl wesentliche Impulse für die Behandlung der Dogmengeschichte und der christlichen Konfessionskunde gegeben. Daneben besaß er ein ausgeprägtes Gefühl für die konkrete geschichtliche Situation, für die einzelnen Kräfte, die den Gang der Geschichte bestimmen, während Baur trotz aller Ansätze doch im Abstrakten steckenblieb. Seiner nach diesen Grundsätzen gestalteten geschichtlichen Arbeit stellte er nun ein ganz bestimmtes Ziel: sie sollte das Werk der Reformation fortsetzen, d. h. sie sollte das Christentum befreien von allen späteren Zutaten, «von dem heidnisch-mystisch-katholischen Erbe, von der pietistischen und romantischen... Mitgift der Neuzeit»⁷, von der griechischen Philosophie, die im Dogma, vom antiken Mysterienwesen, das im Kultus und der Sakramentslehre und -praxis nachwirke. Die Geschichtsforschung hat also ein praktisches Ziel; sie dient dem kirchlichen Leben der Gegenwart, sie befreit es von dem weitschichtigen, gefährlichen Erbe der Vergangenheit, das sie ganz wesentlich reduziert auf den Kern der biblischen bzw. reformatorischen Verkündigung, d. h. auf die Ethik.

Gerade diese fortgesetzte *Bezugnahme auf das tätige Leben* ist für Ritschl charakteristisch, das *Wertlegen auf den Beruf*. In seinem «Unterricht in der christlichen Religion» hat er den Inhalt seiner Frömmigkeit kurz formuliert und als ihre wesentlichen Merkmale herausgehoben den Glauben an Gottes Vorsehung, die Ergebung in seinen Willen, Gebet und Demut, Tugendübung und Treue im Berufe, was die wahre Imitatio Christi darstelle (§ 59) — Gedanken, die sein Vortrag über «Die christliche Vollkommenheit» im Anschluß an die Confessio Augustana noch weiter im einzelnen ausgeführt hat. Trotz des bewußten Anschlusses an die Reformation und trotz des

⁷ H. Stephan: *Geschichte der evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus*, 1938, S. 195.

Kampfes gegen jede natürliche Theologie, die er von seiner Wertung der Geschichte aus ablehnen mußte, bleibt diese Konzeption christlicher Vollkommenheit letztlich mehr dem Geiste des 18. Jahrhunderts verhaftet als dem Luthers, und Karl Barth wird recht gesehen haben, wenn er urteilt: «Er steht — der Urtyp des nationalliberalen deutschen Bürgers im Zeitalter Bismarcks — in unerhörter Eindeutigkeit und Sicherheit (wirklich mit beiden Füßen!) auf dem Boden seines ‚Lebensideals‘.»⁸

Von Ritschl wie von den großen Kirchenhistorikern der älteren Generation ist Harnack entscheidend beeinflusst, und er hat dies selbst ganz genau gewußt. In seiner Antrittsrede, die er 1890 in der Berliner Akademie hielt, sagte er mit voller Offenheit: «Ich bin lediglich in die Reihe derer eingetreten, welche versuchen, sie (scil. diese Auffassung) pünktlich im Einzelnen durchzuführen.»⁹ Dies gilt zwar nur für eine Spezialfrage, würde von Harnack aber sicher auch auf seine Gesamthaltung ausgedehnt werden. Es wird uns jetzt möglich sein, *Harnacks Eigenart als Kirchenhistoriker zu verstehen, seine leitenden Grundgedanken zu ermitteln, ihre mannigfache Verwurzelung in der Tradition wie das ihm Eigentümliche festzustellen*. Um dabei nicht ins Uferlose zu geraten, wird es sich empfehlen, zunächst Harnacks *grundsätzliche Äußerungen über die Geschichte* anzuführen, die sich in einigen Vorträgen der späteren Jahre finden («Das Christentum und die Geschichte» 1896, «Ueber die Sicherheit und die Grenzen geschichtlicher Erkenntnis» 1917, «Was hat die Historie an fester Erkenntnis zur Deutung des Weltgeschehens zu bieten?» 1920). Sodann sollen aus seinem bedeutendsten Werke, der Dogmengeschichte, und aus seiner populärsten Schrift, dem «Wesen des Christentums», die leitenden Gedanken herausgearbeitet werden, die den Gang der Darstellung beherrschen und die Eigenart des *Kirchenhistorikers* sichtbar machen.

Wenn Harnack, um mit der Erörterung der ersten Teilfrage zu beginnen, die Geschichte als «fortschreitende Objektivierung des Geistes» bezeichnet, wenn er die These vertritt: «Nur in der Geschichte hat sich der menschliche Geist expliziert»¹⁰,

⁸ K. Barth: a. a. O., S. 599.

⁹ VII, S. 211.

¹⁰ VI, S. 5 u. 3.

so ist hier bei der Wesensbestimmung der Geschichte ein gewisser Kontakt mit Hegel deutlich, der durch Ritschl oder Baur vermittelt sein mag. In der Geschichte entfaltet sich also das Wesen eines Dinges, das demnach aus der Fülle seiner Erscheinungsformen erkannt werden kann. Mit diesem Ansatzpunkt verbindet sich nun sofort der moderne Entwicklungsgedanke mit seiner starken Betonung des «Fortschritts». Harnack ist vollkommen von ihm beherrscht, er vertritt ihn z. B. in einer Ansprache des Evangelisch-Sozialen Kongresses in Darmstadt (1903) ebenso wie in einer anderen in Essen (1912)¹¹, ja er meint sogar, daß wir Gottes gewiß werden, «wenn wir... auf den Gang der Geschichte der Menschheit blicken, ihre *aufwärts sich bewegende Entwicklung* verfolgen».¹² Gewiß hat Harnack nie verkannt, daß aller «Kulturfortschritt» uns nicht glücklich machen könne¹³, gewiß mahnt er als im Grunde konservative Natur immer aufs neue, auch mit Rückschritten zu rechnen und die Langsamkeit des Tempos zu berücksichtigen, gewiß ist er nach dem ersten Weltkriege noch zurückhaltender geworden, aber geändert hat er seine Grundhaltung nicht. Noch 1920 sagte er auf der Aarauer Studentenkonferenz in Gegenwart Karl Barths, daß der tiefste Sinn der Geschichte «in der aufwärtsstrebenden Richtung» zu sehen sei.¹⁴ Dieser unzerstörbare Optimismus, der in einem so deutlichen Kontraste zur Skepsis des Historismus steht, wie sie etwa Dilthey vertreten hat, stammt z. T. aus der damaligen Zeitstimmung, ist aber in gewiß höherem Grade ein Erbeil seiner Frömmigkeit.

In dem gleichen Vortrage bezeichnet er als den Sinn der Geschichte die «großen und guten Personen».¹⁵ Er hat diesen Gedanken unermüdlich wiederholt, aber ihn zugleich in doppelter Hinsicht näher präzisiert. Er bemühte sich zu gleicher Zeit: «das subjektive Element ganz auszuschalten und einen großen Bau von strengster Objektivität zu errichten», d. h. die Geschichte hat sich vor allem dem Studium der Institutionen

¹¹ Agnes v. Zahn-Harnack: *Adolf von Harnack*, 1936, S. 372 f., cf. den Satz: «Aber unsere Stirn soll schon erglühen von dem Schein der Sonne, die erst unsere fernen Kinder sehen werden.»

¹² *Wesen des Christentums*, 1900, S. 189 (nach der Ausgabe v. 1920). Kürzlich besorgte R. Bultmann einen Neuabdruck dieses Werkes.

¹³ *Wesen*, S. 77. ¹⁴ VI, S. 195. ¹⁵ ebda., cf. II, S. 5 u. ö.

und deren Entwicklung zuzuwenden.¹⁶ Die Schilderung der großen Persönlichkeit und ihres Werdens will er daher dem Biographen überlassen, will sie also nur so weit gewürdigt wissen, wie sie diesem übergreifenden Zwecke dient.

Die Aufgabe des Historikers sieht Harnack darin beschlossen, daß er die einzelnen in der Geschichte wirksamen Kräfte und die von diesen eingeschlagene Richtung aufdecke.¹⁷ Dies hat aber keine antiquarische, sondern eine eminent praktische Bedeutung. Das letzte Ziel, das der Historiker bei seinen Studien im Auge haben muß, das ihm zugleich auch als Wertmaßstab zu dienen hat, ist die «Förderung des Lebens».¹⁸ Alle Geschichte hat teil an unserer Gegenwart, der Historiker soll Kräfte entbinden, in den Gang der Geschichte eingreifen, Veraltetes abzustößen helfen, die Zukunft vorbereiten.¹⁹ Diesen Gedanken hat Harnack wiederholt ausgesprochen, so wenn er es im Jahresbericht der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft (1922) als die Aufgabe des Gelehrten bezeichnet: «So ist es auch keine Profanierung, wenn der Gelehrte seine Hand am Pulse des Lebens hält und ihn mit seiner Arbeit zu kräftigerem Schlagen bringt»²⁰, oder wenn er in einem Aufsätze des Jahres 1898 schreibt: «Der Kirchenhistoriker wird zum Kirchenpolitiker, er mag wollen oder nicht».²¹ Dies alles erinnert stark an F. Nietzsches «Unzeitgemäße Betrachtung» vom «Nutzen und Nachteil der Historie», findet aber seine letzte Begründung in Harnacks Natur selbst, die aus dem Gelehrten-dasein immer wieder in den Bereich des tätigen Handelns und maßgeblichen Eingreifens in die Zeitaufgaben drängte und die für diese immer aufs neue zu versuchende Synthese in Goethe ihr hohes Vorbild erblickte. Goethisch ist auch die Haltung, die er der Geschichte gegenüber einnimmt: «Die *Ehrfurcht* vor dem Geist in der Geschichte und der Dank gegen alle die, von denen wir etwas empfangen haben, ohne die wir ärmer in unserem inneren und äußeren Leben wären, muß daher die Betrachtung der Geschichte regieren.»²² Es ist vielleicht auch nicht unberechtigt, wenn Troeltsch das Bestreben Harnacks, aus der Welt des

¹⁶ VI, S. 173 u. 175.

¹⁷ VI, S. 14.

¹⁸ VI, S. 189.

¹⁹ VI, S. 4—8.

²⁰ VI, S. 244.

²¹ «Ueber die jüngsten Entdeckungen auf dem Gebiete der ältesten Kirchengeschichte» I, S. 317.

²² II, S. 6.

Mannigfaltigen das Wesen zu erkennen, auf Goethe zurückführt²³, und wenn E. Seeberg in seiner inhaltsreichen Gedenkrede auf die «Lebensanschauung Goethes» und damit auf «die organologische Linie im deutschen Idealismus» hinweist.²⁴ Nur darf dieser Gesichtspunkt nicht ausschließlich vorherrschen, es gilt daneben zu beachten, daß sich Harnack in diesen Zusammenhängen mit Vorliebe auf Herder berufen hat, und daß einige oben angeführte Äußerungen mehr in den Bahnen Hegels zu gehen scheinen, was nur zeigt, eine wie innerlich reiche und sich mannigfachen Einflüssen erschließende Natur Harnack gewesen ist.

Seine Ansichten über *Wesen und Aufgabe der Kirchengeschichte* sind jetzt leicht zu ermitteln und erscheinen uns als ein Spezialfall aus der umfassenderen Anschauung über Wesen und Aufgabe der Geschichte. Die Bedeutung der Kirchengeschichte liegt in einem Doppelten beschlossen. Das Wesen des Christentums entfaltet sich erst in der Geschichte, weshalb eine Beschränkung auf Jesu Predigt nicht möglich ist²⁵, andererseits dient gerade die Geschichte dazu, daß wir uns dem Evangelium in seiner ursprünglichen Reinheit nähern und es von allen späteren Uebermalungen befreien. Beides sieht Harnack zusammen und läßt es in gegenseitiger Wechselwirkung sich durchdringen: «Das Gemeinsame in allen diesen Erscheinungen, kontrolliert an dem Evangelium, und wiederum die Grundzüge des Evangeliums, kontrolliert an der Geschichte, werden uns . . . dem Kerne der Sache nahe bringen.»²⁶ Dann kommt der Kirchengeschichte im Gesamtgefüge der theologischen Wissenschaften eine zentrale Stellung zu, sie ist geradezu Höhepunkt und Inbegriff der Theologie, sie verbürgt deren wissenschaftlichen Charakter, denn nur auf Grund einer historischen Arbeit kann man das dem Christentum Eigentümliche erkennen, nicht dagegen auf exegetischem Wege oder mit Hilfe einer systematischen Besinnung.²⁷

²³ E. Troeltsch: *Adolf von Harnack und Ferdinand Christian v. Baur* (in: Festgabe für A. v. Harnack zum 70. Geburtstag), 1921, S. 285.

²⁴ E. Seeberg: *Adolf v. Harnack*, 1930, S. 15.

²⁵ *Wesen*, S. 6; cf. S. 7: «So können wir auch die christliche Religion nur auf Grund einer vollständigen Induktion, die sich über ihre gesamte Geschichte erstrecken muß, recht würdigen.»

²⁶ *Wesen*, S. 10. ²⁷ *Wesen*, S. 4 u. ö.

Bei dieser Sachlage wird es von entscheidender Bedeutung sein, wie das *Wesen des Evangeliums* bestimmt wird. Von welchen letzten Motiven sich Harnack dabei leiten ließ, geht aus einem nach Livland gerichteten Brief aus dem Jahre 1883 hervor: «Auf der Klarheit, Deutlichkeit und einfachen Großheit beruht der christliche Glaube.»²⁸ Die Abzweckung des Glaubens ist dabei eine ganz praktische: «damit unser Wille das entscheidende Motiv erhalte, damit wir in dem Leben, in das wir hineingestellt sind, sichere Tritte tun können».²⁹ Jedes Mysterium wird abgelehnt: «(unser Geist) braucht ein *helles Licht und eine bis zum Grunde faßbare Botschaft*». Um diese Einstellung Harnacks recht würdigen zu können, wird es lehrreich sein, sich daran zu erinnern, daß auf dem Marburger Religionsgespräch (1529) gerade Zwingli diese Forderung erhob, während Luther mit Leidenschaft die These verfocht, daß Dunkelheit um Gott gebreitet, und die christliche Lehre in allen einzelnen Teilen vom Geheimnis umhüllt sei (cf. W. Köhler: *Das Marburger Religionsgespräch 1529*, Leipzig 1929, S. 15). Es ist daher nur folgerichtig, wenn Harnack jede Präexistenz entschieden ablehnte³⁰ und wenn er die Freiheit von Dogmen aller Art als einen Beweis für echte und wahre Religion ansah. Damit hatte er bereits ein negatives Wesensmerkmal seines ursprünglichen Christentums gewonnen, es war grundsätzlich dogmenfrei. Nach der positiven Seite hin bestimmte er seinen Inhalt als schlichtes Vertrauen zu dem Gott, dessen Vorsehung die Welt durchwaltet, als Ueberzeugtsein vom Wert und Adel der Seele und der daraus sich ergebenden Bruderliebe, wobei Jesus grundsätzlich mit den Menschen in *einer* Linie Gott gegenüberstehe³¹; wobei aber gerade sein schlichtes Lebensbild einen unauslöschlichen Eindruck auf jedermann ausübe. Dieses ursprüngliche Evangelium predige «wirkliche Ehrfurcht vor dem Menschlichen»³², die Humanität, und es führt schließlich zu einer «Menschheitsbruderschaft». Es entspricht zugleich der natürlichen Anlage des Menschen, was Harnack des öfteren

²⁸ Bei Agnes v. Zahn-Harnack, S. 100. ²⁹ ebda., S. 100.

³⁰ Er tat es bereits 1873 in einem Schreiben an seinen Lehrer v. Engelhardt, bei Agnes v. Zahn-Harnack, S. 93.

³¹ *Wesen*, S. 33, 44, 80 u. ö.; cf. auch Troeltsch, S. 288; E. Seeberg, S. 16.

³² *Wesen*, S. 45.

ausgesprochen hat. So stellt er es jeder positiven Religion gegenüber und bezeichnet es als «die Religion selbst»³³, als «unser eigentliches Selbst»³⁴, das Supranaturale sei «ein Natürliches» geworden³⁵, und wie ein Kommentar zu dem allem mutet uns ein Satz aus dem Jahre 1901 an: «Es ist *die* Religion . . ., weil sein Evangelium der eingeborenen, in der Geschichte enthüllten Anlage der Menschheit entspricht.»³⁶ Da sich Harnack nicht der Einsicht verschließen konnte, daß dieses wahre Evangelium nicht rein und klar in unseren Berichten zu finden sei, so mußte er erklären, mit welchen Mitteln es zu rekonstruieren sei. Vor allem bediente er sich dabei der Theorie der Akkommodation. Mit ihrer Hilfe beseitigt er die anstößigen und widersprechenden Vorstellungen und Geschichten wie den Kampf zwischen Gottes- und Teufelsreich oder die Dämonenerzählungen.³⁷ Mit ihr verbindet er die andere Theorie von Kern-Schale³⁸, die es ihm jederzeit ermöglicht, Unliebsames als belanglos beiseite zu schieben. Dieses durch kritische Arbeit gewonnene einfache und schlichte Evangelium wird nun als Wertmaßstab an die ganze kirchengeschichtliche Entwicklung angelegt und alles von ihm aus beurteilt.

Es ist nicht schwer, die *geistesgeschichtlichen Wurzeln dieser Konzeption* aufzudecken. Mag Harnack sich auch der Gefahr entziehen wollen, Jesu Lehre «in ein blasses moralisches Schema» zu verwandeln³⁹, mag er auch erwähnen, wie ernstlich er mit diesen Fragen gerungen, und wie die Trennung von alten, vertrauten Anschauungen «nicht ohne Schmerzen» erfolgt sei⁴⁰, mag auch seine persönliche Frömmigkeit, die sich an den alten protestantischen Glaubensliedern aufrichtete, reicher und tiefer gewesen sein, so ist es doch andererseits unverkennbar, daß sein ursprüngliches Evangelium in der natürlichen Religion der englischen Deisten sowie der deutschen

³³ Wesen, S. 41. ³⁴ Wesen, S. 189. ³⁵ Zitiert bei Troeltsch, S. 289.

³⁶ II, S. 172 f. ³⁷ Wesen, S. 35, 38 u. ö.

³⁸ Cf. Wesen, S. VI: «Das geschichtliche Verständnis beginnt doch erst dann, wenn man das Wesentliche und Besondere einer großen Erscheinung von den zeitgeschichtlichen Hüllen zu befreien versucht»; cf. dazu S. 7: «Das Wesentliche in der Erscheinung zu fassen und Kern und Schale zu unterscheiden», cf. S. 9, 36 u. ö.

³⁹ Wesen, S. 36. ⁴⁰ Bei Agnes v. Zahn-Harnack, S. 106.

Aufklärer seine Ahnherren hat. Harnack steht hier in einer Linie, die von Erasmus zu Semler führt, und mit diesem großen Aufklärer des 18. Jahrhunderts teilt er nicht nur den wissenschaftlichen Ernst, die bewunderungswürdige Quellenkenntnis und das kritische Unterscheidungsvermögen, sondern auch die Methode, durch mancherlei Eliminierungen das Wesen zu erreichen, das Dringen auf die praktische Betätigung und die humane Haltung. Hiermit verbindet sich indes der Einfluß Herders und Goethes als eine stärkere Macht und gibt dem aufklärerischen Ideengut eine eigenartige Leuchtkraft, und im Hintergrunde beobachtet man schließlich noch die Gedankenwelt des theologischen Liberalismus, insonderheit die Ergebnisse der modernen Leben-Jesu-Forschung. Wie immer, so hat Harnack auch hier mit der ihm eigenen Kraft der Synthese verschiedene Anregungen zu einer Einheit zusammenzufügen verstanden.

Für den weiteren Ausbau seiner Konzeption verwendet er den Entwicklungsgedanken, den die Geschichtswissenschaft des 19. Jahrhunderts so virtuos handhabte, verbindet ihn aber mit älteren Schemata der protestantischen Historiographie. Da er mit dem uns bereits bekannten Maßstab arbeitet, dem «Evangelium in seiner urkundlichen Gestalt»⁴¹, so kann er natürlich im ganzen Prozeß der Dogmenbildung nur ein Zeichen des «Verfalls» erblicken, worauf bereits E. Seeberg hingewiesen hat.⁴² Harnack erklärt sich die Anfänge dieser Entwicklung, indem er zwischen der Verkündigung Jesu und der Verkündigung von Jesus unterscheidet, und der zweiten Generation, insonderheit dem Paulus, die Anfänge von Sakrament, Dogma und Kirche zuschreibt. Seine volle Ausbildung hat das Dogma dann durch die griechische Philosophie erfahren, d. h. durch die Eingliederung in eine Welterkenntnis, die auf einem anderen Boden gewachsen war, also sich von außen an das Christentum herandrängte und sein Wesen verfälschte, indem sie es in eine *Lehre* umwandelte. Das dogmatische Christentum ist daher nur «eine bestimmte Stufe in der Entwicklungsgeschichte des Christentums», es entspricht allein «der antiken

⁴¹ Dogmengeschichte I, S. 14, cf. S. 42.

⁴² E. Seeberg, S. 20.

Denkweise». ⁴³ Das Dogma wird also seiner absoluten Geltung beraubt; es ist nur noch eine relative Größe, deren Entstehen der Historiker verstehen, deren Verschwinden er beschleunigen kann! Harnack glaubt nun feststellen zu können, daß das Dogma heute in *allen* Kirchen zurücktrete, daß es für die Denkenden «eindrucksloser» ⁴⁴ werde. Dieser bedeutsame Vorgang habe bereits bei der Reformation an, wo das Verfallsschema durch einen, wenn auch nur vorübergehenden Fortschritt korrigiert werde, und wo sich die Rückkehr zum Evangelium *anbahne*. Aber wie unfertig sei doch selbst Luther gewesen, und wie vieles weiß Harnack bei ihm zu tadeln! Der Reformator habe keinen Sinn fürs Geschichtliche besessen, weshalb er das Verständnis der Schrift als einer geschichtlichen Urkunde nicht habe ermitteln und das Wesen des Christentums nicht rein habe erfassen können. ⁴⁵ Natürlich konnte er auch Kern und Schale nicht auseinanderhalten, vermischte das Evangelium mit der Lehre, kannte Gnadenmittel, wo Wort und Glaube doch allein ausreichen ⁴⁶, kurzum: «Er ... hat nicht mit allen hellen Erkenntnissen im Bunde gestanden», sich vielmehr gegen die weltliche Bildung abgesperrt ⁴⁷; war also kein Vertreter einer Synthese von Christentum und Kultur.

Daher muß sein Werk fortgesetzt werden, und darin sieht Harnack die hohe Aufgabe der Kirchen- und Dogmengeschichte, insonderheit des Teiles, der sich mit den ersten Jahrhunderten beschäftigt. Nichts ist hierfür lehrreicher als eine Eingabe an Althoff, in der er die Vorzugsstellung der alten Kirchengeschichte im Ausbildungsgang der jungen Theologen begründet: «Nicht die Exegese allein und nicht die Dogmatik wird uns zu gesundem Fortschritt und zu immer reinerem Erkenntnis des Ursprünglichen und wirklich Wertvollen anleiten, sondern die besser erkannte Geschichte. Nicht die Exegese und Dogmatik, sondern die Ergebnisse der kirchengeschichtlichen Forschung ... werden den Bann lastender und

⁴³ Dogmengeschichte I, S. 18, cf. S. 19 f. u. S. 23: «Eine eigentümliche Stufe in der Entwicklung des menschlichen Geistes.»

⁴⁴ Dogmengeschichte I, S. 9 u. 14.

⁴⁵ Dogmengeschichte III, S. 867.

⁴⁶ Wesen, S. 182—184.

⁴⁷ Wesen, S. 182 und Dogmengeschichte III, S. 870.

die Gewissen verwirrender Traditionen brechen» (1888).⁴⁸ Was ihm dabei als Ziel vorschwebte, hat er deutlicher anlässlich des Falles Jatho in einem Briefe an Gustav Krüger ausgesprochen: Die volle Aufhebung des Bekenntnisses (1. VII. 1911)⁴⁹, d. h. die «Rückkehr» zum dogmenfreien Christentum. In der *Beschleunigung* dieses Prozesses sieht er die eigentliche Aufgabe der Dogmengeschichte beschlossen.⁵⁰

Es ist unverkennbar, daß *diese Konzeption aus der Aufklärung stammt*. Seit den Tagen der englischen Deisten und dem Streit um die Berechtigung des Platonismus im Christentum hat man immer wieder die These vertreten, daß das Dogma ein Fremdkörper im Christentum sei, der sich mit Hilfe der griechischen Philosophie gebildet habe und durch das einfache und schlichte Evangelium wieder zu verdrängen sei. Damit verbindet sich Ritschls starker Einfluß, den Harnack dankbar hervorhebt⁵¹, insonderheit die Erkenntnis, daß das Christentum grundsätzlich von aller Philosophie und Metaphysik zu scheiden sei. In diesen überlieferten Rahmen zeichnet er den Verlauf der Dogmengeschichte in all seinen Einzelheiten hinein, und hierin liegt die eigentliche Stärke und Meisterschaft des Werkes. In Textkritik und Quellenstudium durch seinen Lehrer v. Engelhardt vortrefflich geschult, den er als seinen *magister, patronus und amicus* bezeichnete⁵², besaß er die Gabe der Edition und der durch eigene Fragestellungen fruchtbaren Interpretation der Quellen. Durch eisernen Fleiß erwarb er sich auf diesem Gebiete eine ungewöhnliche Kenntnis, wobei sein flüssiger Stil, seine Kunst der Darstellung, seine geistvollen Vergleiche, seine Gabe, große Persönlichkeiten zu schildern, niemals das Gefühl der Langeweile und des Ueberschüttetwerdens mit bloßer Gelehrsamkeit aufkommen ließen. Im Gegensatz zu Baur berücksichtigte er gerade die äußeren Kräfte und deckte ihr Verflochtensein mit den inneren Motiven auf, immer auf höchste Anschaulichkeit bedacht, auch scheinbar Nebensächliches aus dem Ganzen heraus in seinem Wert erkennend, alles Einzelne scharf in seiner

⁴⁸ Bei Agnes v. Zahn-Harnack, S. 176.

⁴⁹ ebda., S. 399.

⁵⁰ Dogmengeschichte I, S. 24.

⁵¹ ebda., S. 40, A. 1.

⁵² Bei Agnes v. Zahn-Harnack, S. 54.

Eigenart erfassend und immer zugleich in seinen großen Zusammenhang einordnend. So werden besonders der I. Band und die Schilderung Augustins im III. Band immer Höhepunkte dogmengeschichtlicher Darstellung bleiben, und es ist durchaus berechtigt und bezeichnend, wenn Mommsen seine Begrüßungsrede an Harnack in der Akademie mit dem Satze beginnt: «Ich darf heute der Freude Ausdruck geben, daß es uns gestattet ist, den Verfasser der Dogmengeschichte des Christentums den Unsrigen zu nennen.»⁵³ Dieses Hauptwerk ist durch eine kaum übersehbare Fülle von Einzeluntersuchungen unterbaut, unter denen die «Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten» und der «Marcion» als gewichtigste und umfänglichste Monographien hervorragen.

Hier liegt die eigentliche Bedeutung von Harnacks Forschertätigkeit beschlossen. Der große Rahmen, in den er seine Dogmengeschichte gestellt hat, und ihre letzte Tendenz ist zeitbedingt und aus der Aera des liberalen Protestantismus heraus verständlich. Selbst älteste und getreueste Schüler wie Friedrich Loofs gingen nicht so weit und hielten ihre Darstellungen in konservativeren Bahnen. Als dann nach dem ersten Weltkrieg eine theologische Neuorientierung einsetzte und die dialektische Theologie dem Kulturprotestantismus den Fehdehandschuh hinwarf, wurden auch Harnacks Thesen in Zweifel gezogen. Sein Waffengang mit seinem einstigen Schüler Karl Barth hat hierfür geradezu symptomatische Bedeutung. In seinen «15 Fragen an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen» vom Jahre 1923 (VII, S. 51—54) faßt der greise Gelehrte seinen Standpunkt nochmals knapp zusammen und verlangt «geschichtliches Wissen und kritisches Nachdenken», um den Inhalt des Evangeliums zu ermitteln (Frage 1). Gott und Welt dürfen nicht als Gegensätze geschaut werden, daher dürfen «zwischen dem Gotteserlebnis und dem Guten, Wahren und Schönen» keine Scheidewände aufgerichtet werden (Frage 11), auch der Pantheismus Goethes gehört irgendwie noch «zu den wahrhaften Aussagen über Gott» (Frage 8), denn das Christentum müsse auf seiten

⁵³ VII, S. 213.

der Kultur und nicht der Barbarei stehen (Frage 7/8). Eine Verständigung zwischen beiden Gegnern erwies sich als unmöglich. So sehr Harnack den religiösen Ernst Barths anerkannte, so konnte er sich doch nicht denken, wie sich «diese Art Religion . . . ins wirkliche Leben umsetzen» lasse, und er führt bewegt Klage darüber: «Was übrigens einstweilen ganz verloren zu gehen droht, ist für die Theologie ihr Zusammenhang mit der *universitas litterarum* und der Kultur.»⁵⁴

Diese Eigenart der Sehweise entsprach Harnacks innerster Veranlagung, die immer eine Synthese erstrebte, von Frömmigkeit und Wissenschaft, von Christentum und moderner Kultur, von Individuum und Gemeinschaft, von stiller Forschung und der lauten Forderung des Tages. Er blieb bei allem der fromme Christ, der seine Bibel las und das Kirchenlied hochschätzte. Konnte er doch über das Lied «Befiehl du deine Wege» urteilen: «Je kräftiger und reiner die Frömmigkeit ist, desto sicherer schließt sie sich in diesem Wort zusammen.»⁵⁵ E. Seeberg wird recht gesehen haben, wenn er sie als «pietistischen Rationalismus» charakterisiert hat.⁵⁶ Hier lag die geheime Kraftquelle für all die mannigfaltige und aufreibende Tätigkeit.

Es hat etwas Ergreifendes, wenn man die Zeugnisse Harnacks über sein Werk aus der letzten Lebenszeit liest. Voll Stolz und nicht ohne einen Anflug leiser Wehmut denkt er an seine Gießener Anfänge zurück, wenn er in seinem Grußwort an den dortigen Akademisch-Theologischen Verein schreibt: «Wie ein sonnenbeglänzter Ozean lagen Leben und Beruf vor mir» (1930).⁵⁷ Seine historische Arbeitsweise und sein inneres Verhältnis zum behandelten Gegenstand hat er ganz unabsichtlich durch einen gelegentlichen Satz charakterisiert, den er bei der Einweihung des Harnack-Hauses in Berlin-Dahlem gesprochen hat: «Man rettet sich bedeutenden Menschen gegenüber nur durch die Liebe. Es gibt keinen anderen Weg» (1929).⁵⁸

Als es endlich galt, seinem alten Freunde Martin Rade zum 70. Geburtstage zu gratulieren (1927), da benutzte er die Gelegenheit, um prüfende Rückschau auf sein ganzes Lebens-

⁵⁴ Bei Agnes v. Zahn-Harnack, S. 532 u. 536. ⁵⁵ II, S. 11.

⁵⁶ E. Seeberg, S. 12. ⁵⁷ VII, S. 46. ⁵⁸ VII, S. 28.

werk zu halten. Er würdigt es in all seiner Mannigfaltigkeit, in der Vielfalt der Kämpfe und Erfolge und läßt doch zugleich die innere Mitte sichtbar werden: «Ich habe in den nun fünfzig Jahren, die hinter uns liegen, Erhebendes und Beschämendes in meiner Arbeit erlebt, aber keinen Schiffbruch und keinen Wandel . . . Neues habe ich in Fülle gesehen, aufgenommen und durchdacht; der Horizont wurde immer weiter, aber das Steuer habe ich niemals umgelegt. Kämpfe hat es auch genug gegeben — keinen habe ich absichtlich herbeigeführt, und jeder war mir im Innersten unwillkommen — aber kein Kampf ist mir an die Seele gegangen. Dem gradlinigen inneren Leben entsprach das äußere: es war das des deutschen Professors, der nur den Ort wechselt, nicht den Beruf; und was mir an ungeahnten neuen Aufgaben reichlich zugewachsen ist, *habe ich stets der großgefaßten Aufgabe des Kirchenhistorikers einzugliedern vermocht, die im Grunde meine einzige geblieben ist.*»⁵⁹

So erstet vor unseren Augen ein gewaltiges Lebenswerk voll seltener Geschlossenheit. Harnack hat einst in einem Vortrage die Forderung aufgestellt, daß «ein jeder von der Nachwelt verlangen kann, zunächst nach seinem Werk beurteilt zu werden». ⁶⁰ Dann wird aber nur die Haltung der bewundernden Ehrfurcht möglich sein, die nicht nur Schüler und Freunde verbindet, die ebenso auch die Gegner teilen. Dies hat Harnacks theologischer Gegenspieler Karl Barth in einem Absender wie Empfänger gleichermaßen ehrenden Briefe bezeugt: «Die Not, die die theologische Arbeit von selbst bereitet, und der aufrichtige Respekt vor dem, was die Stärke der in Ihnen, verehrter Herr Professor, repräsentativ verkörperten theologischen Art ist, wird dafür sorgen, daß wir aus der Vorsicht und aus der Dankbarkeit nicht herauskommen werden» (16. IV. 1924). ⁶¹

Mainz.

Walther Völker.

⁵⁹ VII, S. 259.

⁶⁰ VI, S. 22.

⁶¹ Bei Agnes v. Zahn-Harnack, S. 535.